



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2014

---

**L'ascension d'Élie : à propos de 2 Rois 2,11-12, in : Josette ELAYI J.-M.  
DURAND (éds.), Bible et Proche-Orient. Mélanges André Lemaire, T. III  
(Transeuphratène 46)**

Uehlinger, Christoph

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-103409>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Uehlinger, Christoph (2014). L'ascension d'Élie : à propos de 2 Rois 2,11-12, in : Josette ELAYI J.-M. DURAND (éds.), Bible et Proche-Orient. Mélanges André Lemaire, T. III (Transeuphratène 46). Transeuphratène, 46:79-97.

# L'ascension d'Élie : à propos de 2 *Rois* 2,11-12

(Pls VI-VIII)

C. UEHLINGER

*Summary:* How would the author and readers of 2 *Kings* 2:11-12 have imagined, if not represented, the ascension of Elijah witnessed in a vision by his disciple Elisha? The article first situates the ‘phenomenon’ in its literary context, thereby establishing its function in the narrative. It then clarifies the semantic referent of Elisha’s acclamation *rèkèb yiśrā’el û=pārāšāyw*, taking issue with a recent suggestion that the original text should have read רכב ישראל ופרשו (voc. *rakkāb/rokeb yiśrā’el û=pārāšō*, trsl. ‘charioteer and rider of Israel’). Turning to an episode depicted on two Phoenician silver bowls of the 7th century BCE, already brought into conversation with the biblical scene by C. Clermont-Ganneau as early as 1878, the article concludes with a comparison and some thoughts on the use of comparative approaches even when no historical relationship can be established between the comparanda.

Les rédacteurs du livre des *Rois* considèrent « l’homme de dieu » Élisée comme le disciple-successeur du prophète Élie, grand contradicteur du roi Achab, de son épouse Jézabel et des prêtres de Ba‘al<sup>1</sup>. Le récit du passage de l’autorité et du charisme prophétique d’Élie (dans le texte : de « l’esprit d’Élie ») à Élisée dans 2 *R* ch. 2 est donc un texte important, cela d’autant plus qu’il doit opérer la jonction entre des traditions litté-

1. Cette étude a bénéficié du cadre studieux et amical de l’École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem (juillet 2013), que je remercie pour son hospitalité toujours stimulante et bienveillante.

raires qui avaient dans un premier temps été transmises indépendamment l'une de l'autre et dont les développements narratifs respectifs se distinguent l'un de l'autre par des profils littéraires et théologiques assez divergents<sup>2</sup>. Selon 2 R ch. 2, le passage de l'esprit d'Élie à Élisée fut accompagné de plusieurs signes exceptionnels, dont le plus spectaculaire est l'enlèvement vers le ciel du prophète en partance. L'événement est rapporté comme suit<sup>3</sup> :

**2 R 2** Voici ce qui arriva quand YHWH fit monter au ciel Élie dans la tempête (*bə=ha<sup>a</sup>lôt ... ba=sə<sup>a</sup>arā ha=šāmāyīm*) :

I Élie et Élisée quittaient Guilgal. <sup>2</sup> Élie dit à Élisée : « Reste ici, je t'en prie, car YHWH m'envoie jusqu'à Béthel ». Élisée répondit : « Par la vie de YHWH et par ta propre vie, je ne te quitterai pas ! » Et ils descendirent à Béthel.

<sup>3</sup> Les fils de prophètes, qui étaient à Béthel, sortirent vers Élisée et lui dirent : « Sais-tu qu'aujourd'hui YHWH va enlever ton maître dans les airs au-dessus de ta tête ? » Il répondit : « Je le sais moi aussi ; taisez-vous ! »

II <sup>4</sup> Élie lui dit : « Élisée, reste ici, je t'en prie, car YHWH m'envoie à Jéricho ». Il répondit : « Par la vie de YHWH et par ta propre vie, je ne te quitterai pas ! » Et ils arrivèrent à Jéricho.

<sup>5</sup> Les fils de prophètes qui étaient à Jéricho s'approchèrent d'Élisée et lui dirent : « Sais-tu qu'aujourd'hui YHWH va enlever ton maître dans les airs au-dessus de ta tête ? » Il répondit : « Je le sais moi aussi ; taisez-vous ! »

III <sup>6</sup> Élie lui dit : « Reste ici, je t'en prie, car YHWH m'envoie au Jourdain ». Il répondit : « Par la vie de YHWH et par ta propre vie, je ne te quitterai pas ! » Et ils s'en allèrent tous deux.

<sup>7</sup> Cinquante d'entre les fils de prophètes allèrent se placer en face du Jourdain, à distance d'Élie et d'Élisée qui s'arrêtèrent tous deux près du fleuve.

A <sup>8</sup> Alors Élie enleva son manteau, le roula et en frappa les eaux, qui se séparèrent. Ils passèrent tous deux à pied sec.

B <sup>9</sup> Comme ils passaient, Élie dit à Élisée : « Demande ce que je dois faire pour toi avant d'être enlevé loin de toi ! » Élisée répondit : « Que vienne sur moi, je t'en prie, une double part de ton esprit ! » <sup>10</sup> Il dit : « Tu demandes une chose difficile. Si tu me vois pendant que je serai enlevé loin de toi (*ʿim tirʿèh ʾotī*

2. A. Lemaire a abordé ces questions dans « Joas, roi d'Israël, et la première rédaction du cycle d'Élisée », in C. Brekelmans et J. Lust éds, *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*, BETL 94, Leuven 1990, pp. 245-254.

3. Je reprends la TOB pour l'essentiel, avec quelques modifications et sans traduire pour l'instant l'acclamation d'Élisée au v. 12.

*luqqaḥ me=ʔittākā*), alors il en sera ainsi pour toi, sinon cela ne sera pas ».

- B' a <sup>11</sup> Tandis qu'ils poursuivaient leur route tout en parlant, voici qu'un char de feu et des chevaux de feu (*rèkèb-ʔeš wə=sûsê ʔeš*) les séparèrent l'un de l'autre (*wa=yapridû bēn šānêhēm*) ;
- b et Élie monta au ciel dans la tempête (*wa=yaʕal ... ba=səʕārā ha=šāmāyīm*).
- c <sup>12</sup> Quant à Élisée, il voyait (*wə=ʕlišaʕ roʔeh*) et il criait : « *ʔābī ʔābī rèkèb yisrāʔel ū=pārāšāyiw !* »
- Puis il cessa de le voir (*wə=loʔ rāʔāhū ʕod*).

A' Il saisit alors ses vêtements et les déchira en deux. <sup>13</sup> Il ramassa le manteau qui était tombé des épaules d'Élie, revint vers le Jourdain et s'arrêta sur la rive. <sup>14</sup> Il enleva le manteau qui était tombé des épaules d'Élie et en frappa les eaux en disant : « Où est YHWH, le Dieu d'Élie ? » Lui aussi frappa les eaux : elles se séparèrent et Élisée passa.

- IV <sup>15</sup> Les fils de prophètes, qui le voyaient de Jéricho, en face, dirent : « L'esprit d'Élie repose sur Élisée ». Ils vinrent à sa rencontre, se prosternèrent devant lui jusqu'à terre <sup>16</sup> et lui dirent : « Avec tes serviteurs il y a cinquante hommes, des guerriers. Permits qu'ils aillent à la recherche de ton maître. Peut-être que l'esprit de YHWH l'a emporté et jeté sur quelque montagne ou dans quelque vallée ». Il dit : « N'envoyez personne ! » <sup>17</sup> Mais ils l'importunèrent tellement qu'il finit par dire : « Envoyez-les donc ! » Ils envoyèrent les cinquante hommes qui cherchèrent Élie durant trois jours sans le trouver. <sup>18</sup> Ils revinrent vers Élisée qui était resté à Jéricho et qui leur dit : « Ne vous avais-je pas dit : N'y allez pas ! »

Le récit se poursuit avec une série d'historiettes ayant comme cadre spatial la ville de Jéricho et qui mettent en évidence les capacités exceptionnelles d'Élisée<sup>4</sup>. Il s'agit de récits de miracles de facture assez populaire qui formèrent probablement le noyau originel de l'ancienne tradition autour d'Élisée « homme de dieu »<sup>5</sup>. Lues dans leur contexte rédactionnel actuel, ces épisodes apportent aux lecteurs la preuve par l'acte de la réalité de la succession prophétique, confirmant à ceux qui en douteraient que le transfert de « l'esprit d'Élie » sur Élisée s'est bel et bien opéré et qui plus est, dans une certaine abondance – ce qui constitue une sorte de première

4. Pour les aspects géo-topographiques du récit et leur importance « théologique » pour la narration, cf. J.S. Burnett, « “Going down” to Bethel. Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History », *JBL* 129, 2010, pp. 281-297.

5. Cf. *loc. cit.* (n. 2) pour les opinions d'A. Lemaire à ce sujet (en particulier pp. 253 sqq.).

réponse narrative à (sinon la motivation première de) la préoccupation exprimée par Élisée dans le v. 9<sup>6</sup>, 7. À vrai dire, l'épisode de l'enlèvement d'Élie aux bords du Jourdain ne laissait déjà pas beaucoup de place au doute, puisqu'il souligne le transfert de l'autorité prophétique de plusieurs manières, dont la plus évidente est l'appropriation par Élisée du manteau d'Élie. C'est ce manteau (déjà évoqué en 1 R 19,19) qui permet à Élisée de réaliser son premier miracle, copie conforme du dernier acte miraculeux exécuté par son maître : la séparation des eaux du Jourdain permettant de traverser la rivière à pied sec. Cet acte hautement symbolique sert en quelque sorte à Élisée lui-même à tester son statut nouvellement acquis : en effet, la phrase « Où est YHWH, le Dieu d'Élie ? » (v. 14) peut être comprise dans un sens quasi provocateur, servant à mobiliser l'adhésion de YHWH et son lien privilégié avec Élie pour celui qui serait désormais son successeur. Exécuté avec succès, cet acte d'autorité provoque l'adhésion immédiate des fils des prophètes au nouveau maître et la reconnaissance que « l'esprit d'Élie repose sur Élisée » (v. 15). À travers des échanges répétés, le narrateur avait souligné d'emblée qu'Élisée avait de l'avance sur les autres fils des prophètes : aux vv. 3 et 5, les fils des prophètes pensent savoir plus que le disciple privilégié, mais ce dernier s'en défend avec véhémence. Si dans l'épisode final des vv. 17-18, la compréhension qu'Élisée a de la véritable portée de l'enlèvement vers le ciel de son maître Élie contraste avec la naïve incompréhension des fils des prophètes, qui n'envisagent qu'un déplacement spatial (extatique ?) limité, le lecteur constate que l'écart entre Élisée et les autres fils des prophètes s'est encore creusé, et pour de bon<sup>8</sup>. Leur attitude à son égard (v. 15) était donc parfaitement justifiée.

Le récit de 2 *Rois* ch. 2 conserve des traces d'une histoire rédactionnelle : pour ne citer qu'un seul indice, l'idée exprimée par les fils des prophètes que l'esprit de YHWH aurait pu enlever Élie juste pour le déposer (sinon, le laisser tomber) sur quelque montagne voire dans quelque vallée

6. Le thème de la succession est étudié, entre autres, par C. Schäfer-Lichtenberger, « "Josua" und "Elischa" – eine biblische Argumentation zur Begründung der Autorität und Legitimität des Nachfolgers », *ZAW* 101, 1989, pp. 198-222 ; D.T. Lamb, « "A prophet instead of you" (1 Kings 19.16): Elijah, Elisha and Prophetic Succession », in J. Day éd., *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, LHB/OTS 531, New York-London 2010, pp. 172-187.

7. Il y a quelque chose d'étrange dans le débat entre spécialistes s'il faut comprendre 2 R 2 comme un récit appartenant au cycle d'Élie ou à celui d'Élisée (cf. H. N. Rösel, « 2 Kön 2,1-18 als Elija- oder Elischa-Geschichte? », *BN* 59, 1991, pp. 33-36). Tout porte à croire qu'il appartient aux deux et qu'une de ses fonctions essentielles est précisément celle d'opérer la jonction entre les deux ensembles.

8. Pour une étude narratologique du chapitre et en particulier de ce thème, cf. M. A. O'Brien, « The Portrayal of Prophets in 2 Kings 2 », *ABR* 46, 1998, pp. 1-16.

est assez cohérente avec leur pressentement initial, exprimé aux vv. 3 et 5 que YHWH allait « prendre » Élie « dans les airs » (la TOB explicite ici ce qui n'est qu'impliqué par l'hébreu *me=ʿal ro ʾšəkā*) ; mais elle s'accorde en réalité assez mal avec leur geste de soumission envers Élisée, qu'ils reconnaissent donc comme un nouveau maître (v. 15) avant même la fin de leurs recherches – ce qui semble impliquer qu'ils savent Élie parti pour de bon<sup>9</sup>. Plus intéressant du point de vue narratif, il y a une certaine tension entre l'idée de la transmission et du passage du charisme d'Élie à Élisée, d'une part, et donc de la continuité entre les deux ; et celle, d'autre part, de la séparation du maître et de son plus éminent disciple qui devra à l'avenir faire sans Élie même s'il conservera de lui son manteau et une « double part » de son esprit. L'un ne va évidemment pas sans l'autre, mais force est de constater que c'est ici joliment travaillé. À la triple demande d'Élie : « Reste là ! » suivie chaque fois d'une assertion sous serment d'Élisée : « Je ne te quitterai pas ! » dans la première partie du récit (vv. 2, 4, 6), Élie répondra dans la deuxième partie du récit en expliquant par deux fois à Élie qu'ils seront séparés (« je serai enlevé loin de toi », vv. 9 et 10). Le récit ne laisse aucun doute au lecteur quant à la portée définitive, voire transcendante de cette séparation. Sur le plan des acteurs restés en jeu après l'élévation d'Élie, Élisée est d'abord le seul à la comprendre. Dans une lecture « psychologique » du récit, on peut se demander si ce n'est pas pour mieux supporter cette séparation devenue inéluctable qu'Élisée aurait demandé à recevoir une « double part » (littéralement, bouchée) de l'esprit de son maître (v. 9), ce qu'Élie semble considérer comme une demande presque excessive à laquelle il répond par le conditionnel (v. 10). Du point de vue de la culture juridique présumé par le récit, c'est évidemment le privilège du fils aîné (c'est-à-dire les deux tiers, cf. *Dt* 21,17) que revendique le successeur, ce qui justifiera amplement la double adresse « mon père, mon père » (*ʾābī ʾābī*) au v. 12 et se reflète ensuite de multiples manières dans le cycle d'Élisée<sup>10</sup>.

Mon propos n'est pas de tenter une analyse complète de ce récit à la fois vivant, intéressant et assez complexe. Je voudrais, dans ce qui suit, m'interroger sur un seul élément qui surprend et, à première vue, paraît mal agencé avec les autres motifs du récit : c'est l'enlèvement d'Élie vers le ciel « dans un char de feu tiré par des chevaux de feu » (v. 11), phéno-

9. À moins que le narrateur envisage (c'est une interprétation possible du texte final) une certaine concurrence entre le maître et son disciple, du moins dans la perception des fils des prophètes : Élisée aurait-il, dans cette interprétation certes erronée mais possible du point de vue littéraire, non pas succédé à Élie mais peut-être même cherché à le supplanter ?

10. Cf. N. Levine, « Twice as Much of Your Spirit : Pattern, Parallel and Paronomasia in the Miracles of Elijah and Elisha », *JSOT* 85, 1999, pp. 25-46.

mène extraordinaire auquel Élisée répond par son acclamation exaltée que j'ai laissée sans traduction ci-dessus (v. 12). Le phénomène (entendons-nous : narratif) et l'acclamation surprennent à plus d'un titre : premièrement, on est un peu perplexe devant la subite apparition du phénomène comme tel, que rien (en tout cas pas l'annonce au v. 1 d'une élévation vers le ciel « dans la tempête », *ba=sə'ārā*, malgré sa répétition à la fin du v. 12) ne laissait présager<sup>11</sup>. Notons que le char et les chevaux de feu n'arrivent pas dans la tempête – cette dernière n'est mentionnée qu'en rapport avec l'enlèvement au ciel. Par ailleurs, la fonction attribuée au char et aux chevaux est explicitement de séparer Élie et Élisée (*wa=yapridû bēn šanēhēm*). Il y a là aussi un évident effet de surprise. Deuxièmement, le phénomène pourtant extraordinaire ne trouve aucune suite dans le récit, ne donne lieu à aucune explication et semble d'ailleurs avoir échappé complètement aux fils des prophètes spectateurs sur l'autre rive. Comment expliquer cette soudaine irruption du fantastique qui fait penser – sans que cela soit explicité comme tel – à un événement hiérophanique ?<sup>12</sup> Troisièmement, on s'interroge sur un rapport éventuel entre, d'une part, le char et les chevaux de feu (à ce stade du récit, rien n'est dit d'un aurige ou d'éventuels autres occupants) et, d'autre part, l'acclamation *rəkēb yiśrā'el ū=pārāšāyw*. À première vue, l'acclamation concerne d'abord le prophète Élie. Elle serait alors à comprendre comme une adresse strictement parallèle à celle de « Mon père ! Mon père ! » Mais concerne-t-elle uniquement le prophète Élie ? Ou englobe-t-elle le spectacle tout entier qui vient de se dérouler devant les yeux d'Élisée, c'est-à-dire l'image du prophète Élie dans le char de feu tiré par des chevaux de feu ? Dans le dernier cas, l'acclamation irait-elle alors jusqu'à identifier les éléments vus par Élisée (et restés invisibles aux autres disciples) en leur donnant une signification particulière en rapport avec Israël – au point de faire croire que le char de feu serait, lui, « le char d'Israël » et le prophète Élie plutôt à compter parmi ses occupants ?

11. C'est seulement dans ce chapitre que le terme *sə'ārā* apparaît dans 1/2 R ; mais cf. la forme verbale ni. en 2 R 6,11. Il est rarement lié à des manifestations hiéro- ou théophaniques bénéfiques : Ps 107,29 ; Si 48,9 (se référant à Élie) ; plus souvent menaçant (Jb 38,1 ; 40,6 ; *rūaḥ sə'ārā* Éz 1,4 ; Ps 107,25) ou néfaste (Is 29,6 ; 40,24 ; 41,16 ; *rūaḥ sə'ārôt* Éz 13,11.13 ; *sə'ārat YHWH* Jr 23,19 ; 30,23 ; *śə'ārā* Na 1,3 ; Jb 9,17).

12. Plusieurs commentateurs on souligné l'importance du verbe *RH* « voir » dans le récit – au point que voir Élie partir est annoncé comme un signe de vérification pour le passage de l'esprit prophétique (v. 10) – et les résonances avec des récits de vision, voire de vocation prophétique. Cf. A. Schmitt, *Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt : Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament*, FzB 10, Stuttgart 1973, spéc. pp. 73 sqq., 111, 126 sqq. ; B.O. Long, *2 Kings*, FOTL X, Grand Rapids 1991, p. 27. A. Schmitt exagère cependant le propos lorsqu'il parle d'une *théophanie* (op. cit., p. 96). C.-L. Seow (in *The New Interpreter's Bible*, Vol. III, Nashville 1999, p. 176) parle de « pandemonium », formule surprenante. Notons qu'il n'y a aucune mention de YHWH entre les vv. (7) 8 et 13.

Si l'on veut répondre à toutes ces interrogations dans l'ordre, il faut commencer par clarifier la question philologique : quelles sont les significations possibles de l'hébreu *rèkèb yisrāʾel ū=pārāšāyw* et est-il possible d'en dégager une qui soit la plus probable ? La question a été traitée récemment avec grande acuité par M. Richelle dans une étude consacrée précisément à 2 Rois 2,12 et 13,14<sup>13</sup>. Envisageant trois problématiques distinctes (la sémantique de *rèkèb*<sup>14</sup>, de *pārāš(im)*<sup>15</sup> et le référent du suffixe personnel 3<sup>e</sup> m. sg.<sup>16</sup>) et huit possibilités « théoriques »<sup>17</sup> de traduire la formule<sup>18</sup>, il se tourne vers les versions anciennes pour postuler, sur la base du grec ancien et de la Vieille Latine, des leçons pré-massorétiques plus brèves, à savoir *rkb* (vocalisé *rakkāb* ou *rokeb*) *yśrʾl* en 2,12 qu'il traduit par « aurige d'Israël » et *rkb yśrʾl w=pršw* (vocalisé *pārāšō*) en 13,14 qu'il comprend, soit comme des attributions parallèles « aurige et cavalier », soit comme un *hendiadys* « cavalier et chevalier » ou même « conducteur de char et aurige » d'Israël<sup>19</sup>. La multiplication des propositions trahit non seulement la difficulté de la tâche<sup>20</sup>, mais également une

13. M. Richelle, « Élie et Élisée, auriges en Israël : une métaphore militaire oubliée en 2 R 2,12 et 13,14 », *RB* 117, 2010, pp. 321-336. Voir aussi, du même auteur, *Le testament d'Élisée : texte massorétique et septante en 2 Rois 13.10-14.16*, CahRB 76, Pendé 2010, plus spéc. pp. 13, 15, 17, 22-29, 36-44, 56-58. Je me tiens d'abord à l'article, plus focalisé sur notre problématique ; la monographie reprenant cet article parfois mot à mot, je signalerai entre parenthèses les pages correspondantes du livre.

14. « Char », « charrerie » (coll.), à quoi il faut ajouter, moyennant une autre vocalisation, « conducteur de char ». Cf. *BDB*, pp. 938 sqq. ; *HALAT* IV, 1983, pp. 1150-1152 ; *DCH* VII, 2010, pp. 486-491 ; *Ges*<sup>18</sup> 5. Lfg., 2009, pp. 1242-1244 ; *DNWSI* II, 1995, p. 1075.

15. « Cheval/chevaux », « cavalier(s) », « cavalerie » (coll.) ; en rapport avec un ou plusieurs chars, on ne doit pas exclure « attelage » et peut-être envisager « aurige », même si cette dernière option est plus difficile à établir. Cf. *BDB*, pp. 831 sqq. ; *HAL* III, 1983, pp. 919 sqq. ; *DCH* VI, 2007, pp. 787 sqq. ; *Ges*<sup>18</sup> IV, 2007, p. 1085 ; *DNWSI* II, 1995, p. 945.

16. Le pronom peut théoriquement se référer à *rèkèb* ou à *yisrāʾel* « cheval/chevaux », « cavalier(s) » ou « cavalerie » (coll.). La première option est peu représentée dans les traductions modernes, mais cf. « Wagen Israels und sein Lenker » de la *Einheitsübersetzung* allemande. La plupart des traductions modernes occidentales favorisent la deuxième option ; celle-ci donne son plein rendement avec la suppression du pronom personnel et la postposition du nom d'Israël (par exemple, TOB « chars et cavalerie d'Israël », NJPS Tanakh « Israel's chariots and horsemen » etc.).

17. Que l'on pourrait aisément multiplier en incluant toutes les différentes options mentionnées dans les notes précédentes.

18. *Loc. cit.* (n. 13), pp. 323 (23).

19. *Ibid.*, pp. 330-332 (38-41) ; des traductions identiques sont proposées pour la formule longue *ibid.*, p. 334 (42) (mais « conducteur de char et aurige » est inversé – par erreur ou par conséquence ? – pour devenir « aurige et conducteur de char »).

20. Plusieurs traductions anglaises et américaines mettent le premier élément au pluriel (« the chariots of Israel and its horsemen », NRSV, JPS etc.), soulignant ainsi le parallélisme des deux éléments et le caractère métaphorique de l'expression comme telle, alors que les françaises tendent à



certaine hésitation de la part de l'exégète. Le résultat ne me semble pas très convainquant pour 13,14, dans la mesure où les deux dernières propositions produisent des tautologies (ce qui n'est pas la même chose qu'un *hendiadys*). A. Lemaire, qui a étudié la formule dans une étude fouillée intitulée « Chars et cavaliers dans l'ancien Israël »<sup>21</sup> reliant, comme à son habitude, les mots et les choses (en l'occurrence les anciennes techniques militaires connues par des textes sémitiques et par l'iconographie) dans une approche que l'on pourrait qualifier de « factuelle », avait quant à lui traduit le titre de 2 R 13,14 par la formule « charrierie d'Israël et ses cavaliers »<sup>22</sup>.

Si l'hypothèse d'une leçon « ultra-brève » \**rkb ysr'l* en 2,12 mérite d'être considérée sur la base d'arguments de stricte critique textuelle, elle soulève néanmoins des objections de taille<sup>23</sup> : (1) elle ne peut s'appuyer que sur une partie des témoins pour la Vieille Latine ; (2) elle n'est soutenue par aucun manuscrit grec, hébraïque<sup>24</sup> ou syriaque ; (3) *lectio brevior*, cette leçon évacue une difficulté plutôt que de la résoudre, elle est donc aussi une *lectio faciliior*. Notons au passage un léger déséquilibre entre la double acclamation *ʔābī ʔābī* et le seul complément \**rkb ysr'l*. Plus déconcertant, (4) si l'on peut inventer un sens à une telle formule brève dans le contexte immédiat<sup>25</sup>, celle-ci ignorerait tout des liens intertextuels avec

forcer un singulier pour le deuxième élément (BJ « attelage », TOB et Segond « cavalerie »). La première option fut déjà celle des premiers traducteurs araméens (Richelle, *op. cit.* [n. 13], pp. 322 sqq.).

21. A. Lemaire, « Chars et cavaliers dans l'ancien Israël », *Trans* 15, 1998, pp. 165-182.

22. *Ibid.*, p. 177.

23. À titre personnel, je le regrette puisque cette leçon ultra-brève aurait facilité mon argumentation *infra*.

24. « L'expression grecque ἡνίοχος / ἐπιβάτης Ἰσραηλ, *lectio brevior* qui représente le texte le plus éloigné du TM parmi les témoins de la LXX (*sic*), a toutes les chances de refléter ici l'ancienne Septante. (...) Nous retenons donc comme leçon hébraïque attestée par la *Vetus Latina* (indirectement) et sans doute (*sic*) par l'ancienne Septante : רכב ישראל » (Richelle, *loc. cit.* [n. 13], p. 330). On peut observer dans cette citation le glissement d'une hypothèse vers une certitude par les moyens de la rhétorique et l'euphémisme. Si j'ai appris une chose de mes maîtres, c'est de me méfier de l'emploi de la phrase « sans doute ». Notons que dans le passage correspondant dans la monographie (*op. cit.* [n. 13], pp. 39-40), l'auteur atténue sensiblement la présentation de l'argument, tout en retenant la même conclusion.

25. Élisée verrait Élie monter sur le char de feu et s'éloigner, ce qui amènerait le disciple resté en arrière à qualifier son maître d'« aurige » – « scène d'une cohérence parfaite » ou « image parfaitement cohérente », pourrait-on constater avec M. Richelle (*loc. cit.* [n. 13], p. 333 [40]). « Du reste, c'est bien de cette manière que de nombreuses représentations iconographiques présentent cet épisode » (*op. cit.* [n. 13], p. 42). Soit – mais pourquoi, se demande-t-on, qualifier Élie d'« aurige d'Israël » ? Comment le lecteur 2 R 2 a-t-il été préparé à recevoir non seulement l'attitude, le rôle d'aurige, mais le titre complet ? Celui-ci « évoque en effet une dimension 'nationale' et conviendrait bien à une désignation du chef de l'armée » (Richelle, *ibid.*, p. 334 [43]). Il s'explique par conséquent beaucoup mieux dans le contexte de 13,14 qu'en 2,12.

13,14 et 6,17, ce qui la rend *a priori* peu vraisemblable. (5) Pour autant que l'on veuille entrer en matière sur le dossier intertextuel, comment expliquer, par quelles raisons motiver l'augmentation d'une formule brève *rkḇ yśr'ḷ* en formule longue *rkḇ yśr'ḷ w=pršyw*, via un hypothétique intermédiaire *rkḇ yśr'ḷ w=pršw*, développement qui suppose que les scribes anciens auraient augmenté les difficultés des textes plutôt que de les préserver au mieux tout en les interprétant ?<sup>26</sup> Enfin, je ne puis cacher mon scepticisme face à une argumentation qui procède de 2,12 vers 13,14 alors qu'une chaîne argumentative et interprétative 2 R 6,17 > 13,14 > 2,2<sup>27</sup> permettrait non seulement de respecter pleinement les résonances intertextuelles mais aussi, me semble-t-il, d'expliquer les données textuelles à moindres frais, laissant au passage une ouverture aux approches diachroniques. Du point de vue méthodologique, il me semble qu'il ne faut pas trop isoler les mots les uns des autres, mais d'une part interpréter la formule comme un ensemble cohérent et sensé en elle-même, et d'autre part la lire dans ses contextes. Examinons donc brièvement les deux intertextes dans l'histoire d'Élisée avec lesquels 2 R 2,12 se trouve être en conversation.

2 Rois 6 est divisé en deux parties clairement distinctes : l'historiette des vv. 1-7 fait intervenir les « fils des prophètes » et Élisée dans un cadre géographique près du Jourdain, rappelant en plusieurs aspects la première partie du ch. 2 ; à partir du v. 8 la narration change radicalement de décor et de sujet. Il est maintenant question des guerres entre le roi d'Aram et Israël ainsi que du rôle crucial joué par Élisée qui est désigné comme « le prophète d'Israël » au v. 12. À lui seul, avec l'aide du ciel, il se révèle être un garant de sécurité pour Israël face à son ennemi : Élisée est non seulement capable de connaître les pensées du roi d'Aram à une distance considérable et ainsi d'avertir et de conseiller le roi d'Israël tel une sentinelle rapprochée ; au plus fort de la menace, il fait face à « des chevaux, des chars et une lourde troupe » (*sūsîm wə=rəkēb wə=ḥayil kābed*, v. 14) envoyé à Dothan pour le faire prisonnier. Devant la peur d'un de ses disciples, Élisée demande à YHWH de faire voir à celui-ci la force de frappe supérieure qui, anticipe-t-il, accompagne le prophète : « YHWH ouvrit les yeux du serviteur, et il vit que, voici, la montagne était pleine de chevaux

26. M. Richelle pense à une « harmonisation de 2,12 sur le modèle de 13,14 » (*ibid.*, 333 [58]). Si l'on suit son hypothèse, il y aurait dû y avoir deux stades de modifications : une harmonisation de *rkḇ yśr'ḷ* (2,12) avec *rkḇ yśr'ḷ w=pršw* (13,14), suivie d'une modification parallèle de *rkḇ yśr'ḷ w=pršw* (sg.) en *rkḇ yśr'ḷ w=pršyw* (pl.) ; ou une modification en 13,14 de *rkḇ yśr'ḷ w=pršw* en *rkḇ yśr'ḷ w=pršyw*, suivie de l'harmonisation présumée.

27. M. Richelle semble avoir envisagé cette possibilité, puis l'écarte sans véritablement argumenter (*loc. cit.* [n. 13], p. 326).

(*hā=hār māle<sup>2</sup> sūsīm*) et des chars de feu entouraient Élisée (*wə=rèkèb ʔeš səbībot ʔlīša*) » (v. 17). Le combat n'aura pas lieu sur un plan militaire : les soldats araméens sont aveuglés par YHWH, puis Élisée les fait prisonniers et les amène devant le roi d'Israël qui, lui, était resté à Samarie. « Le roi d'Israël, en les voyant, dit à Élisée : “Faut-il les tuer, mon père ? (ʔābī !)” » (v. 21). Dans ce récit, ce n'est pas d'un char de feu dont il est question, mais d'une multitude qui entoure Élisée. La manifestation divine dépasse en nombre celle de 2,11 ; elle est une affaire d'importance nationale et ne concerne pas uniquement le prophète, même si elle est très clairement reliée (en cercle ou en aura, pourrait-on dire) à sa personne et à son charisme particulier. Cela dit, comme en 2 R 2, il y a dans ce récit un contraste entre celui qui voit (plus ou tout court) et d'autres qui ne voient rien.

2 R 13 se situe encore dans le contexte des guerres incessantes contre Aram. Selon le v. 7, « il ne fut laissé à Yoakhaz, comme peuple en armes, que cinquante cavaliers (*pārāšīm*), dix chars (*rèkèb*, coll.) et dix mille hommes de pied (*raglī*), car le roi d'Aram avait fait périr les autres ». Une maladie qui affaiblit Élisée est d'autant plus de nature à effrayer le roi, qui rend visite à « l'homme de Dieu » et s'adresse à lui en des termes identiques à ceux de 2,12 : *ʔābī ʔābī rèkèb yīsrāʔel ū=pārāšāyw* (v. 14). Vu le contexte qui ne laisse plus un nombre important qu'à une infanterie de toc, on a raison de traduire ici le titre attribué à Élisée par « charrerie et cavalerie d'Israël ». En effet, arrivé au terme de sa vie, ce qui fut longtemps caché, voire connu seulement par le prophète lui-même, à savoir son aura protectrice d'Israël constituée, nous le savons, par des chars et des chevaux de feu, est entretemps devenue savoir public dans la mesure où le roi connaît sa dette et celle de la nation (si l'on peut dire ...) à l'égard de l'homme qui va mourir. Élisée exécute alors un rituel de guerre<sup>28</sup> qui promet au roi quelques victoires, puis il meurt et sera enseveli, sa tombe et ses ossements maintenant la force vivifiante dont était investi « l'homme de Dieu » (v. 21) de son vivant<sup>29</sup>.

2 R 12,11-12 attribue donc à Élie deux éléments narratifs qui se retrouve(ro)nt également liés à Élisée, mais dans deux récits distincts. Que l'enracinement narratif de ces éléments dans l'histoire d'Élisée soit plus originelle, parce que chaque fois bien relié au contexte, ne fait pas beaucoup de doute<sup>30</sup>. Bien d'autres éléments du cycle d'Élisée ont été projetés en avant dans le cycle d'Élie, dans une sorte de transfert 'anachronique'

28. Cf. O. Keel, *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament. Ikonographische Studien zu Jos 8,18-26 ; Ex 17,8-13 ; 2 Kön 13,14-19 und 1 Kön 22,11*, OBO 5, Fribourg 1974, pp. 113-121, 189-191.

29. Pour ce passage, voir désormais Richelle, *op. cit.* (n. 13), pp. 73-87.

30. Cf. K. Gallie, « Der Ehrenname Elisass und die Entrückung Elias », *ZThK* 53, 1956, pp. 129-148.

dû au fait que le maître dût être plus grand que celui dont des rédacteurs firent son disciple et successeur<sup>31</sup>. Si le titre honorifique de « charrerie et cavalerie d'Israël » fut d'abord accordé à Élisée, il s'imposa à des rédacteurs qu'ils fassent de même pour Élie<sup>32</sup>. Ce dernier n'ayant pas vraiment été en bons termes avec les rois, l'acclamation fut alors réservée à son disciple, dernier témoin et successeur. Le transfert se comprend aisément en termes d'histoire rédactionnelle et de logique de succession, l'épithète étant dans les deux cas attribuée à la fin de la vie du prophète honoré<sup>33</sup>.

On comprend donc mieux la scène de 2 R 12,11-12 une fois lus les ch. 6 et 13 : « Primär ist die Übertragung des Ehrennamens von der Sterbestunde Elisas (2. Reg 13) auf die analoge Situation bei Elia. Und zugleich wird der mythische Untergrund des Namens wirksam, ähnlich wie in 2. Reg 6: Soll Elia der Ehrenname zukommen, dann müssen auch die feurigen Himmelswagen zur Stelle sein »<sup>34</sup>. Cela dit, ce que le critique des rédactions constate ne peut pas vraiment satisfaire le lecteur lambda et encore moins le narrateur. Il faut reconnaître que rien ou pas grand'chose ne prépare le lecteur du cycle d'Élie à l'apparition d'un char et de chevaux de feu. Il y a là, nous l'avons dit, un indéniable effet de surprise, de l'ordre du fantastique. Quant à l'acclamation *rəkēb yiśrā'el ū=pārāšāyw*, si elle n'est pas non plus motivée par le contexte, sa traduction ne peut simplement s'informer de récits qui viendront bien plus tard et concerneront le successeur. En tenant compte du contexte proche, nous ne pouvons pas traduire ici par « charrerie et cavalerie » mais nous devons reconnaître qu'il n'y a en 2 R 2 qu'un seul char, quelques chevaux et un prophète en partance : c'est-à-dire trois éléments. Il me semble logique de traduire *pārāšāyw* en 2,12 par « son attelage » et de traduire avec d'autres : « Mon père, mon père, le char d'Israël et son attelage ! »<sup>35</sup> en prenant comme objet de cette acclamation l'ensemble de la scène fantastique dont Élisée

31. L'exemple le plus frappant de ce transfert est peut-être la copie palimpseste (accompagnée de corrections théologiques importantes) du miracle de 2 R 4 à celui de 1 R 17. Cf., avec beaucoup d'autres, C. Uehlinger, « Totenerweckungen - zwischen volkstümlicher Bettgeschichte und theologischer Bekenntnisliteratur », in D. Kosch et S. Bieberstein éd., *Auferstehung hat einen Namen*, FS Hermann-Josef Venetz, Lucerne 1998, pp. 17-28.

32. Pour l'histoire rédactionnelle et la jonction des cycles d'Élie et d'Élisée, cf. B. Lehnart, *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen*, SVT 96, Leiden 2003, pp. 359-475.

33. Reprenant une intuition de K. Galling (*loc. cit.* [n. 30], p. 131: « Grabinschrift »), A. Lemaire (*loc. cit.* [n. 2], p. 250) parle plutôt de « l'exorde de la lamentation funèbre ».

34. Galling, *loc. cit.* (n. 30), p. 142.

35. La *Zürcher Bibel* est une des très rares traductions modernes à apporter une petite distinction entre 2 R 2,12 (« Der Wagen Israels und seine Reiter ») et 13,14 (« Wagen Israels und seine Reiter »).

est le seul témoin<sup>36</sup>. Relevons enfin qu'Élie avait lié la transmission de (deux tiers de) son esprit à Élisée à condition que ce dernier soit témoin oculaire et voit (comme dans une vision) son enlèvement. L'exclamation du disciple resté en arrière peut être lue comme une ultime prise de contact avec le maître, de la part d'un homme en plein enthousiasme et en même temps profondément effrayé<sup>37</sup>.

2 R 2,14 nous dit qu'Élisée vit ce qui se passait alors : *wè<sup>3</sup>liša<sup>c</sup> ro<sup>2</sup>èh*. Comment, en son temps, un auditeur ou lecteur aurait-il imaginé, voire pu (se) représenter, la scène en question<sup>38</sup> ? La plupart des commentateurs, s'ils se posent la question, pensent au char d'un dieu de l'orage<sup>39</sup> en prenant appui à la fois sur le feu<sup>40</sup> et la tempête<sup>41</sup> mentionnés dans les vv. 11-12<sup>42</sup>. C'est une explication d'autant plus légitime que les dieux de l'orage disposent non seulement de leur char propre pour se déplacer, mais qu'ils accompagnent aussi fréquemment les charreries et cavaleries des rois dont ils sont les patrons protecteurs et tutélaires. Cela dit, les chars des dieux de l'orage sont tirés par des bœufs, des lions, des chérubins ... – mais rarement par des chevaux<sup>43</sup>. C'est pour cette raison avant tout que K. Galling s'était tourné vers le dieu *RKB'L*<sup>44</sup> (*Rākib/Rakkāb-Il*), attesté à Sam'al/Yu'addi<sup>45</sup> – qui pourrait cependant être une divinité lunaire<sup>46</sup> et

36. Élie partant en aurige, on comprend pourquoi l'hypothèse de M. Richelle aurait bien convenu à mon propos (cf. *supra*, n. 23).

37. À l'inverse, on peut surcharger l'épisode d'anticipation divinatoire, ainsi C.-L. Seow : « The vision (...) is an empowering one. It foreshadows the kind of ministry that Elisha will have – he will have a role to play in Israel's wars – and hints at the source of its power » (*op. cit.* [n. 12], p. 177). On ne voit pourquoi, dans ces conditions, Élisée aurait eu à déchirer ses habits en signe de deuil.

38. Si Galling (*loc. cit.* [n. 30], pp. 142-148) ne s'est pas posé cette question exactement dans ces termes, il a été un des rares exégètes à penser qu'une fois la problématique rédactionnelle résolue, l'explication n'était pas encore arrivée à son terme et qu'on pouvait encore légitimement soulever d'autres problèmes, notamment d'histoire des religions.

39. Synthèse inégalable : D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden 2001.

40. Cf. *Ex* 19,18 ; 24,17 ; *Dt* 4,12 ; 5,24 ; 1 R 19,12 ; *Ps* 18,9.13 ; 50,3 ; 97,3 ; 104,4 ; *Is* 66,15 ; *Éz* 1,4.

41. Cf. *supra*, n. 11.

42. Cf. Schmitt, *op. cit.* (n. 12), pp. 93-96.

43. Il n'y a pas de synthèse comparable au livre de D. Schwemer pour l'iconographie des dieux de l'orage, à laquelle il renvoie cependant assez fréquemment. Relevons que les bœufs ont été abandonnés en faveur des chevaux à une époque plus tardive, comme l'atteste le fameux relief de Palmyre représentant le combat de Marduk/Bel contre Tiamat (cf. L. Dirven, « The exaltation of Nabû. A revision of the relief depicting the battle against Tiamat from the temple of Bel in Palmyra », *WdO* 28, 1997, pp. 96-116).

44. *Loc. cit.* (n. 30), 142-148.

45. E. Lipiński, *The Aramaeans. Their Ancient History, Culture, Religion*, OLA 100, Leu-

dont le symbole, un joug de bœuf (!)<sup>47</sup>, ne nous tire pas vraiment d'affaire. A. Schmitt y avait opposé *Ha* 3,8 (où YHWH lui-même est dit se servir d'un char et de chevaux, *rèkèb 'al sūsīm*) et *Za* 6,1-8 (où les chars tirés par des chevaux de différentes couleurs ne concernent cependant que des messagers de YHWH)<sup>48</sup>. On sait que chevaux et char étaient liés à un dieu solaire à l'entrée du temple à Jérusalem (2 R 23,11<sup>49</sup>) et que le lien du dieu solaire avec le cheval s'est établi dans l'iconographie assyrienne dès l'époque sargonide<sup>50</sup>. Est-il concevable qu'en rapport avec 2 R 2,11-12 comme ailleurs, une trop rigide division entre le domaine et les attributs du dieu de l'orage et du dieu solaire ne soit pas très appropriée au cadre de la religion yahviste, dont le « polythéisme limité » devait forcément favoriser les amalgames et « syncrétismes » ?<sup>51</sup> Un motif iconographique rare mettant en jeu simultanément, comme 2 R 2, le domaine des dieux et celui des hommes et qui doit, lui aussi, refléter une tradition narrative<sup>52</sup> (même si je n'en connais aucun reflet littéraire documenté) pourrait-il fournir un élément de réponse ?

Le motif et la narration à laquelle il appartient sont attestés par deux coupes phéniciennes en argent à l'intérieur doré, l'une (Cy7 selon le catalogue de G. Markoe<sup>53</sup>) trouvée à Kourion à Chypre, l'autre (E2) à Praeneste en Italie. Les deux sont attribués par G. Markoe à sa période III, qu'il date de la fin du 8<sup>e</sup> ou du premier quart du 7<sup>e</sup> s.<sup>54</sup> Cy7 fait partie du « Trésor de Curium » découvert par A. Palma di Cesnola en 1873 probablement dans une tombe princière (?) à Kourion et aujourd'hui conservé au Metropolitan Museum de New York (Pl. VI)<sup>55</sup>. Elle est décorée par

ven 2000, pp. 614-616.

46. Cf. M. Krebernik, Art. « Rāḫib-II », *RLA*, 11. Band, Berlin 2006-8, p. 232.

47. Pour la corrélation du symbole (« jochartiges Symbol ») avec *RKB* ʿL, cf. J. Tropper, *Die Inschriften von Zincirli. Neue Edition und vergleichende Grammatik des phönizischen, sam'alischen und aramäischen Textkorpus*, ALASP 6, Münster 1993, pp. 24-26.

48. *Op. cit.* (n. 12), pp. 95 sqq.

49. Cf. en dernier lieu M. Pietsch, *Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit*, FAT 86, Tübingen 2013, pp. 397-411.

50. Cf. U. Seidl, Art. « Pferd. C. Darstellungen », *RLA*, 10. Band, Berlin 2003-5, pp. 490-492.

51. Ce n'est pas le lieu d'entrer en discussion à propos de ces termes chargés, qui prêtent souvent à confusion.

52. « Zugang zu einem inzwischen verlorengegangenen und nur noch auf diesen beiden Schalen überlieferten Epos », in U. Gehrig et H.G. Niemeyer éds, *Die Phönizier im Zeitalter Homers*, Mainz 1990, p. 187).

53. G. Markoe, *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean*, University of California Publications. Classical Studies 26, Berkeley et al. 1985.

54. *Ibid.*, pp. 154 sqq.

55. MMA 74.51.4556, diamètre 18 cm; cf. Markoe, *op. cit.* (n. 53), pp. 177, 254-255 et index p. 221, s. v. Cy7 ; H. Matthäus, *Metallgefäße und Gefäßuntersatzte der Bronzezeit, der geometrischen*

une gravure fine au repoussé de trois champs figurés concentriques distincts. L'état fragmentaire de l'objet ne permet pas une « lecture » de tous les détails. Le médaillon du centre représente la scène bien connue du roi héroïque victorieux terrassant ses ennemis accroupis, accompagné d'un acolyte et peut-être assisté d'un disque solaire (sinon du vautour *nehbet*). Le premier registre entourant le médaillon semble avoir narré le retour victorieux d'un personnage royal dans son char, dont seul le parasol subsiste, précédé de musiciennes et suivi d'un nombre incertain de cavaliers. Ce roi est clairement distinct de celui représenté au centre<sup>56</sup>. Il est aussi le protagoniste principal du deuxième registre, bien mieux préservé et donc plus aisé à décrire. Ce registre extérieur relate un exploit de combat, voire de chasse quasi « mythologique » qui, du point de vue de la chronologie narrative, pourrait avoir précédé la procession du registre intérieur. Le roi<sup>57</sup> se distingue d'autres personnages figurant dans les deux registres par son costume particulier, une jupe courte et un long manteau entrouvert devant permettant au besoin d'avancer à grands pas, ainsi que par son haut bonnet et sa barbe. La narration par épisodes commence (1) avec la sortie du char royal, occupé par le roi et son cocher, d'une ville-forteresse. Dans la scène suivante (2), le roi est descendu du char, a posé genou à terre et tend son arc pour tirer un cervidé. La scène (3) devait montrer la préparation du gibier en vue de sa consommation, voire d'un banquet (4) que le roi assis partage avec une divinité céleste, représentée par un disque solaire ailé. Ce repas sacrificiel a lieu près d'une montagne (5), d'où sort un monstre anthropomorphe qui semble lancer une grosse pierre contre le roi<sup>58</sup>. Celui-ci se fait sauver *in extremis* par la divinité solaire précédemment honorée, cette fois représentée avec un visage aux caractéristiques féminines incontestables : elle tient dans ses bras et soulève l'attelage entier, avec chevaux et équipage. Suit (6) la poursuite du monstre par le roi dans son char, que la divinité a donc dû reposer par terre, (7) la mise à mort de l'ennemi, enfin (8) le retour dans le calme vers la ville-forteresse.

La deuxième coupe, bien mieux préservée, fut découverte en 1876 avec trois autres par les frères Bernardini dans une tombe de Praeneste en Étrurie, également richement pourvue en objets funéraires. Parmi ces derniers, aujourd'hui conservés à la Villa Giulia à Rome, une coupe portant

*und archaischen Periode auf Cypern*, PBF II/8, Munich 1985, p. 165, no. 430.

56. Souvent appelé « pharaon », ce personnage coiffé de deux serpents *uraei* (qui indiquent une couronne *hemhemet* perdue) et d'un long bandeau tombant dans la nuque, est en réalité un personnage héroïque semi-divin. La scène du médaillon central est courante, avec quelques variations ; on peut donc aisément la compléter sur la base de parallèles : cf. Markoe, *ibid.*, nos. Cy2, Cy5, Cy8 (anneau extérieur), E1, E7 ?, E10.

57. Sa désignation dans la littérature comme « prince assyrien » est purement conventionnelle et sert avant tout à le distinguer de figures égyptiennes ou égyptisantes.

58. Cf. ci-dessous, n. 63.

une inscription phénicienne a appartenu à un certain Ešmunya<sup>c</sup>ad fils de « Ašto », dont le nom pourrait indiquer une origine sidonienne<sup>59</sup>. Sur la coupe qui nous intéresse (Pl. VII)<sup>60</sup>, le décor iconographique est à nouveau composé d'un médaillon central entouré de deux registres concentriques. Puisqu'il ne semble pas y avoir de lien narratif entre les registres, nous nous contenterons ici de décrire le seul registre extérieur. Il concorde largement avec celui de la coupe de Kourion et permet de mieux comprendre l'ensemble de la narration grâce à sa meilleure préservation et son iconographie plus détaillée. La dépendance d'un même document « source » ne fait pas de doute<sup>61</sup>. Une ville-forteresse (ici représentée avec deux tours seulement) constitue de nouveau le point de départ de l'expédition (1). Suit à nouveau une scène de chasse, qui est divisée en deux épisodes et caractérisée par un paysage montagneux : le roi guette d'abord le cervidé (2a), puis le poursuit (2b). Les détails des scènes suivantes permettent de mieux comprendre la préparation de l'animal abattu (3) et le banquet-offrande (4), que le roi célèbre cette fois assis sur un trône et sous le parasol. Le repas sacrificiel est ici observé par l'anthropomorphe, qui se cache dans une caverne au pied de la colline, étend un bras vers le présentoir le plus proche et semble tenir dans sa main quelque chose (qu'il pourrait avoir soustrait aux offrandes<sup>62</sup>). La montagne est couverte d'arbres et habitée d'animaux (un autre cervidé ainsi qu'un lièvre). Le récit se poursuit de l'autre côté de la montagne (5) : l'anthropomorphe passe à l'attaque<sup>63</sup>, mais le roi est sauvé par les bras

59. *Ibid.*, pp. 188-191 etc. (no. E1).

60. Museo di Villa Giulia, inv. 61565, diamètre 18,9 cm; cf. Markoe, *op. cit.* (n. 53), pp. 191, 278-283 et index p. 222, s. v. E2 ; bonnes reproductions en couleur dans Gehrig-Niemeyer, *op. cit.* (n. 52), p. 37 Abb. 23 (commentaire *ibid.*, pp. 186 sqq. no. 139); S. Moscati dir., *Les Phéniciens*, Paris 1989, p. 444 (où l'on distingue mieux la dorure du fond d'argent).

61. La comparaison montre « daß nicht die eine Schale von der anderen abhängig sein kann, sondern beide ein gemeinsames, offenbar umfangreicheres Vorbild hatten » (F.W. von Bissing, « Untersuchungen über die "phönikischen" Metallschalen », *JDAI* 38-39, 1923/24, pp. 180-241 [221]).

62. C'est l'interprétation suggérée par C.D. Curtis, « The Bernardini Tomb », *MAAR* 3, 1919, pp. 9-90, spéc. 38 sqq., suivi par F.W. von Bissing, *ibid.*, p. 221.

63. C'est l'interprétation habituelle, contestée par Curtis, *ibid.*, p. 39 : « He has evidently awaited a favourable occasion to steal the banquet, and now bears in his upright left hand the bowl of wine, with the ladle still attached to the handle ». Pour F.W. von Bissing aussi il paraît évident que le monstre « vom Opfertisch, auf dem vorher ein gleiches Gefäß steht, gestohlen hat » (*loc. cit.* [n. 61], p. 221). Les photos publiées par G. Markoe (*op. cit.* [n. 53], p. 282) permettront au lecteur de se faire une opinion. L'interprétation a cependant un peu de mal à expliquer l'enchaînement. La présentation de C.D. Curtis ne convainc guère : « At this point the king has noticed the theft of his banquet and invokes the aid of his protecting deity. (...) we next see the divinity flying through the air to the monster » (*ibid.*, avec réfutation de l'opinion commune à la n. 2). Quoi qu'il en soit d'un vol ou non de matière à offrande, il paraît certain que l'anthropomorphe est après le banquet passé à l'attaque.



protecteurs de la divinité solaire, qui soulève là aussi l'attelage complet (5). Suivent la poursuite (6) et la mise à mort du monstre (7), observée ici par un faucon en vol, enfin le retour paisible de l'attelage royal vers son lieu de départ (8).

Le récit pictural en 8 ou 9 épisodes a été décrit et interprété par plusieurs commentateurs<sup>64</sup>. Une sorte d'épopée doit être à l'origine de ce récit<sup>65</sup>, dont nous n'avons malheureusement pas d'autre trace que cette narration picturale. À la suite de C. Clermont-Ganneau<sup>66</sup>, on peut reconnaître « une sorte de petit drame qui pourrait être intitulé "Une journée de chasse ou La piété recompense" »<sup>67</sup>. D'autres commentateurs se sont limités à des titres plus prosaïques, par exemple « Hunter's day »<sup>68</sup>. S'il est vrai que la chasse occupe une place importante dans la narration, près de la moitié (ou plus si l'on y inclut le banquet-offrande et le retour), cette interprétation ignore ce qui apparaît comme la péripétie essentielle, à savoir les scènes 5-7. G. Markoe parle aussi d'une « chasse au singe » (*Ape hunt legend*)<sup>69</sup>, caractérisation qui occulte le fait que la chasse vise un tout autre gibier ; le monstre issu des montagnes n'est pas la cible première, mais devient un adversaire au moment où il menace le chasseur, qui aurait

64. Cf. H.G. Güterbock, « Narration in Anatolian, Syrian, and Assyrian Art », *AJA* 61, 1957, pp. 62-71, spéc. 69 sqq. ; G. Hölbl, *Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien*, ÉPRO 62, Leiden 1979, vol. I, pp. 295 sqq. ; vol. II, pp. 153 sqq. etc.

65. Markoe, *op. cit.* (n. 53), pp. 67 sqq.

66. C. Clermont-Ganneau, « La coupe phénicienne de Palestrina et l'une des sources de l'art et de la mythologie grecques. Notes d'archéologie orientale », *JA* VII<sup>e</sup> série, vol. 11, 1878, pp. 232-270, 444-544. L'étude a été republiée à part, avec une introduction (initialement publiée par la *Revue critique* des 5 et 12 octobre 1878 et intitulée « La mythologie iconologique ») dans laquelle l'auteur fait preuve d'une audace méthodologique remarquable et plaide pour une approche du mythe par l'iconologie, qu'il veut pratiquer comme un complément nécessaire aux études philologiques : C. Clermont-Ganneau, *L'imagerie phénicienne et la mythologie iconologique chez les Grecs. 1<sup>re</sup> partie : La coupe phénicienne de Palestrina*, Études d'archéologie orientale, Paris 1880 (dont je citerai la pagination entre parenthèses). Une 2<sup>e</sup> partie (à ne pas confondre avec les *Études d'archéologie orientale* publiées en 1895 et 1897) n'a jamais parue : l'envoi, en 1881, de l'auteur en mission en Palestine et Phénicie accompagné d'une nomination aux fonctions de vice-consul de France à Jaffa puis le retour au Quai d'Orsay l'année suivante ainsi que la collaboration avec E. Renan apportèrent à C. Clermont-Ganneau d'autres obligations et l'amènèrent à focaliser ses intérêts sur l'épigraphie. R. Dussaud, « Les travaux et les découvertes archéologiques de Charles Clermont-Ganneau (1846-1923) », *Syr.* 4, 1923, pp. 140-173 ne mentionne l'étude de 1878/1880 (pp. 169 sqq.) que pour en souligner les limites, sans montrer la moindre compréhension pour le projet intellectuel qui l'avait motivée.

67. En sous-titre : « Pièce orientale en deux actes et neuf tableaux ou scènes » (*ibid.*, p. 247 [16]) ; « petit conte – un vrai conte de fées » (*ibid.*, p. 270 [39]).

68. Markoe, *op. cit.* (n. 53), pp. 67 sqq., 177, 191 ; « La journée du chasseur » (Moscatti, *op. cit.* [n. 60], p. 444) ; « Jagdabenteuer eines vornehmen Herren » (Matthäus, *op. cit.* [n. 55], p. 165 ; « Jagdabenteuer » (Gehrig-Niemeyer, *op. cit.* [n. 52], p. 187).

69. Markoe, *op. cit.* (n. 53), pp. 177, 191.

pu perdre sa vie sans l'intervention divine. En outre, ce n'est pas d'un simple singe qu'il s'agit mais d'une créature sauvage et manifestement dangereuse qui, tel Humbaba, était peut-être considérée comme une sorte de gardien de la montagne et des forêts. Si l'on veut reconnaître un peu d'épaisseur mythologique à l'épopée, il faut tenir compte de ses deux moitiés et de leur caractère partiellement antithétique : partant en montagne à la chasse aux cervidés, le roi s'en prend à un domaine de vie hors civilisation dont il n'est pas le seul maître et encore moins le souverain. Le banquet-offrande est là pour rappeler que le chasseur dépend de la bienveillance d'une divinité qui, elle, veille sur la vie sauvage autant que sur le roi lui-même ; l'offrande exprime à sa manière la reconnaissance, par le roi chasseur, du droit supérieur de la divinité. La péripétie liée au monstre soulève une question au sujet de la loyauté qui règne dans une sorte de champ triangulaire entre le monde sauvage, la civilisation royale et la sphère divine. L'intervention de la déesse solaire dissipe le doute : le roi est ainsi légitimé, ce qui l'autorisera à s'en prendre au monstre et (probablement) à l'abattre<sup>70</sup>.

La scène qui doit nous intéresser au premier chef est évidemment celle où la divinité solaire prend le roi sous sa protection, avec son char, son attelage – et son cocher (pour les détails, cf. Pl. VIII). Notons le contraste entre la première représentation du disque ailé, sans traits anthropomorphes, et la deuxième où le soleil prend les traits d'une déesse (coiffure hathorique, visage imberbe, bras). C. Clermont-Ganneau a voulu identifier cette déesse avec *Tanit penê-Ba'al*, saisi par ce qu'il considérait même comme « la traduction plastique, littérale, de cette expression symbolique : la déesse protectrice ne montre uniquement que son visage occupant entre les deux ailes la place du disque solaire de tout à l'heure »<sup>71</sup> : hypothèse hardie qui force un peu trop le trait après des observations descriptives pourtant perspicaces et toutes en nuances<sup>72</sup>.

Aucun rapport, à première vue, entre la scène de l'enlèvement d'Élie

70. « What Clermont-Ganneau called 'piety rewarded' is the most surprising re-interpretation of the old combination of hunt and sacrifice! » (Güterbock, *loc. cit.* [n. 64], p. 70).

71. *Loc. cit.* (n. 66), p. 497 (92).

72. Les parallèles iconographiques pour cette représentation partiellement gynécomorphe de la divinité solaire ont été rassemblés par J. Eggler, « Female solar deities », in *Iconography of Deities and Demons of the Ancient Near East*, pré-publication en ligne : [http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublication\\_2.php](http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublication_2.php) s.v. ; cf. encore H. Matthäus, « LAMPROS HLIU KUKLOS. Phoenician Deities and Demons. A Study in the Transfer of Iconography and Ideology », in V. Karageorghis *et al.* éds, *Cyprus : Religion and Society from the Late Bronze Age to the End of the Archaic Period*, Möhnesee-Wamel 2005, pp. 19-39 ; M. C. Marín Ceballos, « La diosa astral ibérica y sus antecedentes orientales », in O. Loretz *et al.* éds, *Ritual, Religion and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, AOAT 400, Münster 2013, pp. 561-580.

en 2 R 2,11-12 et l'épisode 5 des deux coupes qui représente la soudaine soustraction du roi chasseur, de son aurige, du char et de son attelage à l'attaque d'un monstre des montagnes ? C'est vrai seulement si l'on pense à un rapport strictement historique (*Überlieferungsgeschichte*)<sup>73</sup> et si l'on ne conçoit la comparaison qu'entre des entités proches, parents, voisins. Or, ce n'est pas la seule façon de pratiquer le comparatisme à profit : une comparaison – pour autant qu'il y ait matière à comparer – se nourrit des similitudes, des analogies et des différences, et c'est surtout grâce à ces dernières qu'elle peut mettre en relief les particularités de l'un et de l'autre *comparandum*. Si elle veut s'inscrire dans une démarche d'historien, elle doit veiller cependant à ne pas les décontextualiser.

Les similitudes sont de l'ordre des phénomènes, décrits ou représentés<sup>74</sup> : un char avec son attelage, un personnage principal, enlevés dans un mouvement ascendant vers le ciel par une force divine qui les prend en charge, comme un tout, avec bienveillance<sup>75</sup>. Les analogies se situent précisément dans la relation de sympathie et de loyauté réciproque qui relie la divinité au personnage principal : dans les deux cas, cette relation est construite et constituée par les récits précédant l'épisode<sup>76</sup>, entre autres au moyen de gestes rituels voire cultuels, par lesquels le personnage principal s'est constitué, en quelque sorte, un « capital social » auprès de la divinité. Cela dit, dans les deux cas, la narration procède par effet de surprise : l'intervention de la divinité est abrupte et de nature surprenante<sup>77</sup>. Une forte analogie peut être décelée dans l'acte de prendre que l'image rend par les deux bras étendus de la divinité, le texte par la forme verbale *luqqah* au v. 10. Remarquons que ni dans l'un ni dans l'autre cas, il ne

73. C. Clermont-Ganneau a failli tomber dans ce piège en annonçant une étude où il allait montrer comment « les épisodes (...) qui se déroulent autour de la coupe de Palestrina, et qui présentent en eux-mêmes un sens à la fois clair et humain, ont été repris en sous-œuvre et traité comme des épisodes du cycle d'Hercule », dans lequel « l'assomption du char est devenue l'apothéose d'Hercule enlevé au ciel dans un char par Athéné », à quoi il ajoute en note : « Je montrerai que cette image a également fourni le thème plastique de l'enlèvement d'Élie dans un char par la Rouah, c'est-à-dire par la parèdre femelle de Jéhovah » (*op. cit.* [n. 66], p. XXIV et n. 2). Il y a renoncé. Quant au rapport avec l'apothéose d'Héraclès, il n'a pas été retenu par les auteurs (J. Boardman *et al.*) dans le *LIMC*, Vol. V, Zurich-Munich 1990, s.v. (cf. spéc. nos. 2877 sq.).

74. Rappelons que nous étions partis vers l'exploration iconographique avec la question comment des lecteurs de l'époque de 2 R 2,11-12 auraient bien pu s'imaginer voire représenter la scène. À l'inverse, on doit se poser la question comment l'épisode représenté sur les coupes aurait été transformé en récit lors de l'*ekphrasis*.

75. Ce serait forcer le trait que d'insister sur le détail du feu, accompagné en 2 R 2 de la tempête, celle-ci étant totalement absente de l'épopée phénicienne.

76. Pour le texte biblique, il faut envisager tout le cycle d'Élie comme préalable au récit de l'ascension.

77. Par le titre en 2 R 2,1 et la conditionnelle du v. 10, le narrateur annonce un mouvement vers le ciel, mais sans dire comment celui-ci va s'opérer.

s'agit d'une apo théose au sens strict du terme.

Enfin, les différences, qui sont elles aussi indéniables : dans l'épopée picturale phénicienne, le personnage principal n'est enlevé que pour une durée limitée afin d'échapper à un danger imminent. Il joue le rôle typique d'un protagoniste d'épopée, qui procède d'une occupation à une autre, accomplissant des gestes dont il ne mesure peut-être pas toujours la portée, s'exposant par conséquent à des dangers dont, au moment crucial, seule la divinité peut l'extraire. Au contraire, dans le récit qui, nous l'avons dit, conclut le cycle d'Élie (tout comme il ouvre celui d'Élisée), c'est d'un enlèvement permanent qu'il s'agit. Cet enlèvement est par ailleurs pressenti par le prophète (le plus clairement au v. 10, mais au fond dès les premiers versets du chapitre), ce qui, pour le narrateur et ses lecteurs, constitue l'antépénultième preuve de sa clairvoyance et donc de sa légitimité prophétique – la dernière étant l'ascension elle-même par laquelle la divinité assume pleinement et définitivement la vie de son prophète.

Le résultat, en définitive, des deux récits est donc sensiblement différent. Or, c'est leur confrontation qui nous le fait comprendre mieux qu'une lecture isolée : si dans les deux cas, le facteur de justification du protagoniste principal par la divinité ne fait aucun doute et que celle-ci ajoute évidemment au prestige du personnage héroïque, l'enlèvement de l'un restera épisodique alors que l'ascension de l'autre se prolongera dans la durée, donnant naissance à de multiples attentes concernant un possible retour. Il faut croire que, pour certains, l'épopée d'Élie ne devait pas s'arrêter là.

## LÉGENDES DES PLANCHES

- Pl. I, 1a-b : Poids 6126 en forme de pyramide tronquée avec une inscription sur sa base.
- Pl. II, 2a-b : Poids 6116 en forme de pyramide tronquée avec caducée et balance.
- Pl. III, 3a-b : Poids 6117 en forme de pyramide tronquée avec signe de Tanit sur sa base.
- Pl. IV, 1 : Unprovenanced bulla inscribed  $[l^{\text{p}}\text{š}]rhy(?)$   $\text{šyhw}$  (Avigad, *op. cit.* [n. 1], no. 34; WSS 457); figs 1-3 reproduced with the permission of the Israel Exploration Society.
- Pl. IV, 2 : Unprovenanced bulla inscribed  $lnryhw$   $\text{šrhy}$  (Avigad, *ibid.*, no. 126; WSS 579).
- Pl. IV, 3 : Unprovenanced bulla inscribed  $lnryhw$   $[?]šryht$  (Avigad, *ibid.*, no. 127; WSS 580).
- Pl. IV, 4 : Lachish, scaraboid, surface find, eighth-seventh centuries (Keel-Uehlinger, *op. cit.* [n. 38], fig. 323; reproduced with the permission of O. Keel).
- Pl. IV, 5a-b : Jerusalem bifacial stamp seal, seventh century, one side inscribed  $lrp \text{šyhw} \text{šlm}$  (R. Reich and E. Shukron, 'Two Hebrew seals and three Hebrew bullae from the City of David in Jerusalem', *Erls* 29, 2009, p. 358, photographer V. Naikhin, reproduced with the permission of R. Reich).
- Pl. V, 6 : Hazor, enthroned Baal Statue, bronze, Late Bronze Age (Ornan, *op. cit.* [n. 39], p. 255, fig. 2, drawing by H. Bitan, reproduced with the permission of A. Ben-Tor).
- Pl. V, 7 : Kuntillet  $\text{šAjrud}$  pithos A, detail of drawing (Ahituv *et al.*,

*op. cit.* [n. 13], back cover, reproduced with the permission of Z. Meshel and the Israel Exploration Society).

- Pl. V, 8 : Unprovenanced scaraboid inscribed *yh[y]hw [š]lm* (Drawing by N. Z'evi after WSS 173).
- Pl. V, 9 : Unprovenanced terracotta group (Jeremias, *op. cit.* [n. 54], p. 46, reproduced with the permission of the editor, O. Keel).
- Pl. V, 10 : Khirbet ez-Zerqon Terracotta group, Early Bronze Age (Aj-louny *et al.*, *op. cit.* [n. 55], p. 114, no 1a, reproduced with the permission of A. Sagona, editor, ANES).
- Pl. VI : Line drawing of silver bowl from Kourion. Metropolitan Museum of Art, New York. 74.51.4556. Source: Markoe, *op. cit.* (n. 53), p. 254.
- Pl. VII : Line drawing of E2. Source: Markoe, *op. cit.* (n. 53), p. 278.
- Pl. VIII : Source: Hölbl, *op. cit.* (n. 64), pl. 159b.
- Pl. IX, 1a : The <sup>2</sup>Amaryahu bn hmlk bulla – front side (courtesy of the owner; Photo: R. Wiskin).
- Pl. IX, 1b : The <sup>2</sup>Amaryahu bn hmlk bulla – back side (courtesy of the owner; Photo: P. Van der Veen).
- Pl. IX, 1c : Line-Drawing of the <sup>2</sup>Amaryahu bn hmlk bulla ((c) line-drawing – R. Deutsch).
- Pl. X, 2 : [= K 16] The Domla<sup>c</sup> servant of Hezekiah bulla (courtesy of J.C. Kaufman; (c) courtesy of R. Deutsch).
- Pl. X, 3 : [= K 268a] The Nera<sup>c</sup> (son of) Malkiyahu bulla (courtesy of J.C. Kaufman; (c) courtesy of R. Deutsch).
- Pl. X, 4 : [= K 183] The 'Yigdalyahu (son of) <sup>2</sup>Amaryahu' bulla (courtesy of J.C. Kaufman; (c) courtesy of R. Deutsch).

Pl. VI







Pl. VIII



# TRANSEUPHRATÈNE 46, 2014

BIBLE ET PROCHE-ORIENT  
MÉLANGES ANDRÉ LEMAIRE  
III  
ÉDITEURS : J. ELAYI ET J.-M. DURAND



GABALDA